

## ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۲

تاریخ تأیید: ۹۵/۹/۹

محمد کمالی گوکی \*

حجت زمانی راد \*\*

ابوالفضل شکوری \*\*\*

در این پژوهش، مسئله کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی دو اندیشمند بزرگ غرب و اسلام واکاوی شده و این مهم در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه صورت گرفته است. پرسش اصلی این است که: مبنای کرامت‌مندی انسان چیست؟ در کنار این مسئله، پرسش‌های دیگری مطرح شد؛ همچون اینکه: آیا امکان سلب کرامت از انسان وجود دارد و اگر این امکان هست، با چه توجیهی؟ پاسخی که در قالب فرضیه به این پرسش داده شد، این است که کانت با نگاهی انسان‌گرایانه امکان سلب کرامت را از انسان منتفی می‌داند و علامه جعفری با نگاهی دین‌مدارانه انسان را خلیفه خدا برمی‌شمارد که در قبال جایگاه خود وظایفی دارد و در صورت نقض این وظایف، کرامتش نیز به دست خودش از او سلب می‌شود. این پژوهش بر اساس روش توصیفی - تحلیلی ابتدا اندیشه‌های این دو اندیشمند را تشریح و سپس آنها را در قالب موردنظر تحلیل کرده است.

**کلیدواژگان:** انسان، کرامت انسانی، کانت، علامه جعفری، کیفر.

\* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

\*\* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.



## ۱. مقدمه

اندیشه هر متفکری در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بر تفسیر و برداشت وی از انسان مبتنی است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین علت اختلاف نظریه‌های سیاسی - اجتماعی موجود، به نحوه نگرش آنها به نهاد آدمی و جایگاه او در هستی برمی‌گردد. اساساً هر اندیشمندی که ادعای عرضه عالی‌ترین بینش فکری، روش زندگی و تعیین تکلیف سیاسی را دارد، ضرورتاً باید انسان را معنا کند و به پرسش‌هایی پاسخ گوید که درباره ابعاد وجودی او مطرح است. یکی از اساسی‌ترین موضوع‌ها در مباحث انسان‌شناسی، مسئله کرامت انسان و ملاک کرامت‌مندی اوست. به دلیل همین جایگاه اساسی مسئله کرامت در انسان‌شناسی و نیز به سبب محوری بودن انسان‌شناسی در اندیشه سیاسی، کرامت و مسائل مرتبط با آن تأثیراتی به‌سزا در اندیشه سیاسی دارند. سویه‌ها و دلالت‌های سیاسی مسئله کرامت، گستره وسیعی را - از آزادی تا حق حیات و جواز کیفر و حق تعیین سرنوشت گرفته تا دیگر حقوق انسانی - دربرمی‌گیرند. بنابراین، پرداختن به این مسئله و تلاش برای تحلیل و فهم آن، از جذاب‌ترین عرصه‌های اندیشه‌شناسی سیاسی است. براین اساس، مقاله حاضر می‌کوشد معنای کرامت و ملاک و معیار کرامت‌مندی را در اندیشه دو اندیشمند مهم غربی (کانت) و اسلامی (علامه جعفری) تحلیل کند.

مسئله محوری این است که: معیار کرامت‌مندی انسان نزد این دو اندیشمند چیست؟ و هر کدام از این دو، ذیل کدام‌یک از نظریه‌های سه‌گانه کرامت قرار می‌گیرند؟ مسئله فرعی نیز چنین مطرح می‌شود که: آیا از نظر این دو، کرامت انسان سلب‌شدنی است؟ به عبارت دیگر، آیا مجازات و کیفر انسان‌ها مجاز است؟ با چه توجیهی؟ اما پیش از آن باید مفهوم و معنای «کرامت» به‌عنوان مفهومی حقوق بشری مطرح شود. از این رو، ابتدا این مفهوم را توضیح می‌دهیم و با توضیح آن متوجه می‌شویم دو نوع تعریف از کرامت - ذاتی و ارزشی - وجود دارد. این دو نوع کرامت، تعریف‌های متفاوتی از کرامت پدید می‌آورند و با مطالعه دیدگاه هر اندیشمندی که به این مسئله مهم پرداخته، می‌توان آن اندیشمند را در یک دسته‌بندی قرار داد. این دسته‌بندی‌ها هر کدام دارای مقومات و پیامدهای خاص خود را در حوزه‌های گوناگون انسانی و اجتماعی هستند که سویه‌ها و دلالت‌های سیاسی مشخصی دارند. ما در یک دسته‌بندی، این دیدگاه‌ها را در سه دسته انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه قرار می‌دهیم و سپس به تفسیر دیدگاه دو اندیشمند موردنظر می‌پردازیم. با



توضیح دیدگاه ایشان، جایگاه هر یک از آنها در این طیف مفهومی کرامت انسانی و به تبع آن پیامدهای سیاسی، اجتماعی و حقوقی آن روشن می‌شود. شاید ابتدا این مسئله ساده و کم‌اهمیت جلوه کند، ولی با آگاه شدن از تعریف‌های متفاوت از کرامت انسانی می‌توان به عمق اندیشه‌ای در این مسئله پی برد و پیامدهای هر یک از این دیدگاه‌ها را در عرصه سیاسی، اجتماعی و حقوقی پی گرفت.

## ۲. پیشینه تحقیق

درباره کرامت انسانی آثار متعددی در حوزه‌های گوناگون فلسفی، حقوقی و سیاسی به زبان فارسی نگارش یافته که آنها را از حیث رویکرد اندیشه سیاسی به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

دسته نخست که حجم فراوانی از مباحث مربوط به کرامت انسانی را دربرمی‌گیرد، مبنای کرامت انسانی را از جنبه‌های مختلف واکاوی کرده است؛ مانند کتاب *اصول و مبانی کرامت انسانی* چاپ مؤسسه چاپ و نشر عروج. این کتاب مجموعه مقالاتی از همایشی بین‌المللی با عنوان «همایش امام خمینی و کرامت انسان» از سلسله همایش‌های «امام خمینی و قلمرو دین» است که در سال ۱۳۸۶ در تهران برگزار شد و تعدادی از آنها عبارت‌اند از: «تحلیل مفهومی کرامت در قرآن / فاطمه طباطبایی»، «ضرورت رعایت اصل کرامت در نگاه به آموزه‌های معیشتی دین / محمدکاظم شاکر»، «معیار کرامت انسان در قرآن و روایات / احمد صادقیان»، «کرامت انسان در نهج‌البلاغه / سید شهاب‌الدین حسینی»، «کرامت انسان در افق قرآن / علی غفارزاده» و «کرامت الانسان و حق المواطنه / فضل شرورو». افزون بر این همایش، مقالات دیگری که مفهوم کرامت انسانی را ریشه‌یابی کرده‌اند، عبارت‌اند از: «کرامت انسانی در اسناد حقوقی اسلام / ابراهیم باقری» و دو مقاله «نقش کرامت انسان در حکومت دینی» و «کرامت انسان در فلسفه سیاسی غرب» از سید مهدی موسوی.

گروهی دیگر کوشیده‌اند مفهوم کرامت انسانی را در اندیشه امام خمینی بررسی کنند؛ همچون مقاله «سعادت و کرامت انسانی از دیدگاه امام خمینی» نوشته وحیده اکرمی که سعی دارد تأثیر و تأثر سعادت و کرامت را در دیدگاه امام بررسی کند و به این نتیجه می‌رسد که لازمه سعادت انسان، داشتن کرامت است. انسانی که به دنبال سعادت‌مندی خود باشد، با دانستن رابطه این دو، رسیدن به کرامت را نیز مقصود و هدف خود می‌سازد. مقاله دیگر «کرامت عرفانی انسان در اندیشه ملاصدرا و امام خمینی» از قدرت‌الله قربانی





است که با نگرشی فلسفی اندیشه ملاصدرا و امام را در راستای یکدیگر می‌داند و بحث کرامت انسان کامل را بررسی می‌کند. همچنین مقاله «ملاک و معیار کرامت انسان از دیدگاه امام» از سید محمدرضا شریعتمدار که می‌کوشد انسان‌هایی را که از دیدگاه امام دارای کرامت انسانی هستند، مشخص کند.

دسته سوم به موضوع این مقاله نزدیک‌اند و با بحث نظری به مقایسه مسئله کرامت انسانی در اسلام و دیگر ادیان و یا اندیشمندان اسلامی و غربی پرداخته‌اند؛ مانند مقاله «کرامت انسانی در اسلام و ادیان دیگر آسمانی» از سید محمد طباطبایی که می‌کوشد این مطلب را اثبات کند که مسئله کرامت در تمام ادیان به یک شکل است و تفاوت‌هایی که اکنون بیان شده، نه در ادیان راستین که در اندیشه‌های به‌انحراف‌رفته غربی است. همچنین مقاله «مقایسه کرامت انسان در اسلام و اعلامیه حقوق بشر» از علی‌الله‌بداشتی که سعی دارد مبانی و منابع تفاوت بحث کرامت انسانی را در اندیشه اسلام و اندیشه حقوق بشر غربی نشان دهد. نیز کتاب *کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا و کانت* که در آن، سیما محمدپور مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی را بررسی کرده است.

اما این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی می‌کوشد سه نظریه مطرح را در زمینه کرامت انسانی توصیف و سپس بر اساس آن، دو نظریه‌پرداز صاحب‌نظر در اندیشه غربی و اسلامی را در قالب یکی از این دیدگاه‌ها تحلیل کند. با این شیوه اولاً، دیدگاه این دو اندیشمند درباره کرامت و جایگاه انسان مشخص می‌شود. ثانیاً، تفاوت آن با دیگر دیدگاه‌های موجود در این زمینه آشکار می‌گردد. ثالثاً، به بسیاری از پرسش‌ها و ابهام‌ها درباره حقوق انسانی که از سوی دیدگاه غربی به چالش کشیده می‌شوند، پاسخ منطقی و مستدل داده خواهد شد.

### ۳. مفهوم کرامت انسانی

#### الف) تعریف لغوی کرامت انسانی

کرامت در لغت معانی مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: گرامی داشتن، عزت دادن و بزرگ‌داشت دیگران، فضل و شرف و اعزاز دادن به دیگران (سجادی، ۱۳۳۸، ص ۱۶۸). معادل انگلیسی واژه کرامت انسانی «Human dignity» به معنای شرف، افتخار، احترام، رتبه، مقام و امتیاز است (Henry Campbell, 1991, p456). جرج کاتب در کتابی با عنوان *کرامت/انسانی* درباره معنای واژه کرامت چنین آورده است: «واژه dignity (کرامت) از عبارت لاتینی Dignitas گرفته شده و به معنای بزرگی، شرف، شأن و مقام

انسانی است» (Kateb, 2011, p8).

### ب) اقسام کرامت انسانی

بنا بر آنچه در تعریف لغوی کرامت گفتیم، در نگاه نخست می‌توان این مفهوم را بر اساس تحلیل منطقی ذیل یک تقسیم‌بندی دوگانه و به‌عنوان «نمونه‌های آرمانی»<sup>۱</sup> آورد.

#### یک - کرامت ذاتی<sup>۲</sup> یا طبیعی

این کرامت که از آن به حیثیت ذاتی<sup>۳</sup> نیز تعبیر می‌کنند، حقی است که تمامی انسان‌ها به صرف انسان بودن و بی‌هیچ‌گونه استثنایی از آن برخوردارند و رنگ، نژاد، آیین، گویش، گرایش، جنسیت و نیز وضعیت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نمی‌تواند در آن اثر بگذارد.

#### دو - کرامت ارزشی<sup>۴</sup> یا اکتسابی

در برابر کرامت ذاتی که به انسان بما هو انسان تعلق می‌گیرد و هیچ معیار و ملاک دیگری را بر نمی‌تابد، کرامت ارزشی، کرامت انسان را با ارجاع به یک یا چند ارزش خاص توضیح می‌دهد؛ بدین صورت که اگر یک انسان به آن ارزش یا ارزش‌ها معتقد و پایبند بود، صاحب کرامت نیز به شمار می‌آید و اگر نبود، از دایره صاحبان کرامت خارج می‌شود. با توجه به این تعریف‌ها، تفاوت بنیادی این دو نوع برداشت از کرامت روشن می‌شود. اساسی‌ترین اختلاف این دو، بی‌واسطه بودن اولی و باواسطه بودن دومی است. در تفسیر نخست، کرامت «مستقیماً» به «خود انسان» تعلق می‌گیرد و به هیچ مرجعی برای اعطای کرامت نیازی نیست. این خود انسان است که «ذاتاً» صاحب کرامت است و چون هیچ مرجعی اعتبار اعطای مشروعیت را ندارد، هیچ ارزش یا ارزش‌هایی خارج از وجود خود انسان وجود ندارند که مبنا و معیاری برای کرامت او باشند. در این نگاه، مرجع ارزش‌ها نیز خود انسان است. در واقع، این نگاه بر تصور انسان به‌عنوان موجودی «خودمختار»، «مستقل» و «خود ارجاع» مبتنی است.

اما در تفسیر دوم، انسان بما هو انسان و انسان از این نظر که انسان است، موضوعیت



1. ideal type.
2. inherent dignity.
3. Inherent.
4. Adventitiousdignity.



«ذاتی» ندارد، بلکه انسان «به واسطه» اینکه مرجعی معتبر در خارج از انسان به او کرامت بخشیده است، به صورت عَرَضی - و نه ذاتی - صاحب کرامت به شمار می‌رود. براین اساس، انسان تا زمانی مُکَرَّم است که اولاً، آن مرجع معتبر بیرونی به او کرامت ببخشد و ثانیاً، بر اساس ارزش‌های تعیین شده از سوی آن مرجع معتبر بیرونی به زیست انسانی خود شکل دهد.

روشن است که دو تفسیر پیش‌گفته از کرامت نمی‌توانند در تمامی مصادیق و شرایط بدون تراحم باشند. اکنون پرسش این است که: در شرایط برخورد و تقابل میان این دو نوع کرامت، چه رویکردی باید در پیش گرفت؟ بدین معنایه وقتی یک انسان به ارزش‌های انسانی پشت کند و در زندگی خود بر اساس آنها عمل نکند یا حتی برخلاف آنها دست به ارتکاب جنایت (یعنی پایمال کردن حقوق شناخته شده دیگران و رفتار کردن با آنها برخلاف ارزش‌های انسانی مورد قبول) بزند، در این صورت، آیا چنین انسانی هنوز صاحب کرامت است یا با اختیار خود کرامت خود را از دست داده است؟ در حالتی دیگر، اگر یک انسان بر اساس ارزش‌های انسانی عمل کند، آیا بر کرامت او افزوده می‌شود یا تأثیری نخواهد داشت؟<sup>۱</sup>

در پاسخ به این تقابل، سه نظریه به شرح ذیل مطرح می‌شود<sup>۲</sup> که ما آنها را در قالب چارچوب نظری بیان می‌کنیم (برای مطالعه بیشتر نک: میراحمدی و کمالی، ۱۳۹۳، ص ۳۶-۳۹).

#### ۴. چارچوب نظری

##### الف) نظریه انسان‌گرایانه

در این نظریه، کرامت ذاتی در عرصه حقوقی و اجتماعی مطرح می‌شود و مخصوص همه

۱. در فرض این دو پرسش، مهم نیست مرجع ارزش‌ها را مانند نظر اول خود انسان فرض کنیم یا مانند نظر دوم مرجعی خارج از انسان؛ زیرا در هر صورت این پرسش پیش می‌آید. تنها در یک فرض است که محتملی برای این پرسش وجود نخواهد داشت: زمانی که به نسبت‌گرایی مطلق روی آورده باشیم و برای ارزش‌ها هیچ پایه و مبنایی (حتی خود انسان) را به رسمیت نشناسیم، بلکه تنها میل، سلیقه و اراده شخصی و دلبخواهی «هر فرد» انسان را «صرفاً برای خود او» معتبر بدانیم. از آنجاکه هیچ‌کدام از دو اندیشمند مورد بررسی در این مقاله، به چنین نسبت‌اندیشی مطلقی در فلسفه اخلاق قائل نیستند، از تحلیل این نظر در نوشتار پیش‌رو صرف‌نظر شده است.

۲. نکته شایان ذکر آن است که تقسیم‌بندی سه‌گانه نظریات کرامت به این صورتی که در این‌جا عرضه می‌شود، حاصل تأملات نگارندگان در این موضوع است. بنابراین، ممکن است این تقسیم‌بندی جامع و مانع نباشد و در بعضی از لوازم و فروعات با هم تداخل داشته باشند یا لوازم ذکر شده مورد توافق همه نباشد و دسته‌بندی‌های دیگری در این مسئله انجام دهند.



انسان‌ها بدون هیچ قیدی است. کرامت اکتسابی، امری فردی و مربوط به رابطه میان خلق و خالق و امری اخروی و درونی است. از این‌رو، وظایف دولت متوجه کرامت ذاتی و سرشت مشترک مادی و طبیعی است و دخالت دولت و حکومت در امور دینی و معنوی ضد کرامت است. یکی از چیزهایی که هیچ قید و شرطی ندارد، حرمت، کرامت و منزلت انسان است. پس این دین نیست که به انسان حقوق می‌بخشد تا بتواند آن را از ایشان سلب کند، بلکه انسان بما هو انسان، فارغ از اینکه این دین یا آن دین را داشته باشد یا اینکه اساساً مؤمن باشد یا کافر، این حقوق را داراست. انسان‌ها با هر نژاد، مذهب، طبقه و شغلی از حقوق یکسانی برخوردارند و هیچ‌کس بر دیگری امتیازی ندارد و به همین دلیل، حقوق و کرامت هیچ انسانی با تغییر عقیده‌اش زایل نمی‌شود. این نظریه پایه حقوق بشر غربی است و در فلسفه سیاسی لیبرالیسم و فلسفه کانت ریشه دارد.

### ب) نظریه افزوده<sup>۱</sup>

در این دیدگاه کرامت ذاتی انسان منشأ یکسری حقوق ذاتی است که به‌وسیله هیچ عاملی، حتی دین قابل نقض نیست و قوانین دینی معارض با حقوق ذاتی انسان را باید به‌گونه‌ای تفسیر و فهم کرد که با این حقوق ذاتی سازگار باشند. از این‌رو، در این دیدگاه دو نوع قوانین باید وضع شود: قوانین درون‌دینی (بر پایه حقوق مؤمنان) و قوانین برون‌دینی (بر پایه حقوق ذاتی بشر). به عبارت دیگر، در این نظریه باور بر این است که همه انسان‌ها دارای حداقل‌هایی از حقوق هستند که به‌هیچ‌وجه قابل سلب از آنها نیست. البته اگر کسی با اعمال شایسته خود، کرامت خویش را بالا برد، از مزیت‌هایی برخوردار خواهد شد، ولی اگر گرفتار امیال نفسانی شد و خوی حیوانی بر وی غلبه کرد، ما نباید حقوق انسانی را از او سلب کنیم. به عبارت دیگر، این نظریه، کرامت ذاتی را به‌عنوان پایه و مبنا می‌پذیرد و کرامت ارزشی به‌عنوان یک مکمل بدان افزوده می‌شود. برخی از نواندیشان دینی مانند مجتهد شبستری و محسن کدیور را می‌توان در این دسته قرار داد.<sup>۲</sup>

#### 1. humanistic.

۲. به دلیل محدودیت کار از توضیح اندیشه این دسته از اندیشمندان پرهیز می‌کنیم. در صورت علاقه، خوانندگان می‌توانند آنها را در پژوهشی از محسن کدیور با عنوان *حقوق بشر از نظر تا عمل* و کتاب *مجتهد شبستری با عنوان قرائت نبوی از جهان بیابند*.



### ج) نظریه انسانیت بالقوه

این نظریه دیدگاه متفاوتی درباره تعامل دو نوع کرامت انسانی دارد. در این نظریه در نگاه اول هر دو کرامت با یکدیگر جمع می‌شوند؛ یعنی کرامت ذاتی بخشی از کرامت ارزشی است. می‌توان گفت کرامت ذاتی اصولی را برای انسان اثبات می‌کند، ولی حدود و شرایط آن به عهده ارزش‌های برگرفته از مرجعی بیرونی همچون شرع و قانون الهی است. در این نظریه، در واقع کرامت ارزشی تعیین‌کننده است؛ یعنی اگرچه انسان از بدو تولد دارای کرامت فطری و خدادادی است، با توجه به قوه اختیاری که دارد، می‌تواند این کرامت را از خود سلب یا آن را تقویت کند. بنابراین، کرامت ذاتی انسان مقوله‌ای نیست که همواره مورد شناسایی باشد، بلکه با کرامت ارزشی فعلیت می‌یابد. این دیدگاه مورد پذیرش بیشتر علمای دینی، از علامه جعفری تا مصباح یزدی<sup>۱</sup> است. در این پژوهش می‌کوشیم اندیشه دو اندیشمند مورد نظر را در مسئله کرامت انسان توضیح و نشان دهیم که در قالب کدام‌یک از این نظریه‌ها قرار می‌گیرند.

### ۵. کرامت انسانی در نظر کانت

مفهوم کرامت انسانی را در اندیشه کانت باید از چه نقطه‌ای آغاز کرد؟ یکی از مهم‌ترین دلایل پرداختن به فلسفه سیاسی کانت این است که فلسفه محض او، مبنا و افقی پیش چشم انسان می‌گشاید که این افق، تأثیرات روشنی در اندیشه سیاسی دارد. بنابراین، برای پیگیری کرامت انسانی در اندیشه سیاسی کانت، ابتدا باید تصویر روشنی از فلسفه محض او داشت تا بتوان وارد دلالت‌های تطابقی، تضمینی و التزامی این فلسفه و این افق فکری و معنایی در پهنه سیاست و سپهر اندیشه سیاسی شد. با توجه به اینکه بیشترین تأثیر

۱. برای مثال آیت‌الله مصباح یزدی در نظریه حقوقی/اسلام بیان می‌کند: «اعلامیه جهانی حقوق بشر برای کرامت و آزادی انسان ارزش زیادی قائل است. از نظر این اعلامیه، چون انسان دارای کرامت، حرمت و احترام است، دارای یکسری حقوق اساسی و بنیادی است، ولی این پرسش مطرح است که: آیا کرامتی که برای انسان ثابت است، باید همیشه و در همه جا رعایت گردد یا اینکه حد و مرزی دارد؟ تاریخ بشری شاهد افراد جنایت‌کاری بوده است که زمین را از خون انسان‌های بی‌گناه سیراب نموده‌اند. ... حال آیا چنین انسان‌هایی، دارای کرامت بشری و احترام هستند؟ ... منظور تدوین‌کنندگان اعلامیه جهانی از کرامت، چه نوع کرامتی است؟ آیا این حق با این وسعت و اطلاق قابل قبول است یا باید استثناهایی را بر آن پذیرفت؟ بدیهی است که اطلاق و عموم کرامت بشری با هیچ منطبق و برهانی قابل پذیرش نیست و حتماً استثنا دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۵). او در جای دیگر تصریح می‌کند: «کرامت ذاتی هیچ بار ارزشی ندارد، بلکه اختصاص به خداوند دارد. آن کرامتی بار ارزشی و حقوقی دارد که همراه اختیار باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، الف، ص ۱۸).



کانت در فلسفه غرب در معرفت‌شناسی بوده است (معلمی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱) و عظیم‌ترین آثار وی نیز آثاری معرفت‌شناختی هستند و جایگاه کرامت انسانی نیز در اندیشه کانت، با ارجاع به جایگاه عقل در انسان فهم می‌شود، بنابراین، آن نقطه از فلسفه کانت که باید برای بحث از کرامت انسانی در اندیشه او محل اتکا باشد، معرفت‌شناسی اوست. همچنین، کرامت انسانی مفهومی پیچیده و چندبعدی است که با فلسفه اخلاق به صورت مستقیم پیوند دارد و نتایج حقوقی و کیفری آن نیز در ارتباطی وثیق با فلسفه حقوق و فلسفه عدالت است. از این رو، ضروری است پیرامون این مفاهیم نیز در فلسفه کانت توضیحی - دست کم اجمالی - دهیم تا بتوان تصویری روشن از کرامت انسانی و دلالت‌های سیاسی آن نزد کانت به دست آورد.

#### الف) معرفت‌شناسی کانت

در نظر گرفته شدن حس و عقل به عنوان دو منبع مستقل از هم برای معرفت، یکی از مهم‌ترین اصول معرفت‌شناسی جدید در غرب است که به‌ویژه از زمان دکارت و طرح مسئله فطریات عقلی از سوی او، تأثیرات بسیاری در فرایند فلسفه غرب گذاشته است (همان، ص ۱۳۲). همین دوگانه‌اندیشی درباره منابع معرفت، فیلسوفان غرب را عمدتاً به دو گروه تجربه‌گرا و عقل‌گرا تقسیم کرده است. عقل‌گرایان (همچون دکارت و لایب‌نتس) معتقدند این گونه نیست که حس برای معرفت کافی باشد، بلکه عقل نیز از پیش خود و به‌گونه‌ای مستقل از حس، فطریات و ذاتیاتی دارد که ممزوج شدن همین فطریات با ادراکات حسی سرانجام معرفت را تولید می‌کند. همچنین خود این فطریات نیز می‌توانند بدون داده حسی، معرفت تولید کنند (قوام صفری، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۴). در مقابل، حس‌گرایانی چون لاک و به‌ویژه هیوم - که تجربه‌گرایی را به نتایج منطقی‌اش رساند و به شکاکیت قائل شد - استدلال می‌کنند که عقل، یک لوح سفید خالی است و هیچ چیزی از خود ندارد و این تنها حس است که منشأ شناخت قرار می‌گیرد. در واقع تجربه‌گرایان می‌کوشیدند تمام صورت‌های فطری فیلسوفان عقل‌گرا را رد کنند (حکاک، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۱۸). بنابراین، عقل‌گرایان تا پیش از کانت، عقل را - به‌واسطه فطریاتی که دارد - منبع مستقلی برای معرفت می‌دیدند و می‌پنداشتند این فطریات، مستقل از حس می‌تواند پایه‌ای قوی برای مسائل مابعدالطبیعه باشد. این جریان دوگانه عقل‌گرا و تجربه‌گرا از سوی کانت به مسیری دیگر رسید. او تحت تأثیر عقل‌گرایان بود، ولی از سوی دیگر، زیر فشار شکاکیت هیوم قرار داشت. بنابراین، دنبال راهی بود که بتواند از این دو فراتر رود و





ضمن پایبندی به عقل، شکاکیت هیوم را نیز رد کند (هارتتاک، ۱۳۹۰، ص ۱۰-۱۱). تأکید وسواس‌گونه کانت بر عقل محض و تلاش برای اثبات نقش استوار احکام پیشینی و ترکیبی آن در معرفت انسانی را می‌توان کوششی برای دفاع از حریم علوم تجربی و دفع شکاکیت هیوم دانست. هیوم - در مقام فیلسوفی تجربه‌گرا - تجربه‌گرایی فلسفی را به نتایج قهری آن رساند و خود نیز به این نتایج پایبند شد. او با نفی اصل علیت و نیز نفی علم انسان به نفس خود، به نفی اعتبار استقرا رسید؛ درحالی‌که استقرا، پایه اصلی علوم تجربی است. از نظر هیوم، ما در خارج چیزی بیش از توالی و تعاقب امور نمی‌بینیم و از این راه (راه تجربه) نمی‌توان به اصل علیت رسید (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴-۱۴۸). همین استدلال هیوم، کانت را بر آن داشت که عقل‌گرایی محض دکارتی و تجربه‌گرایی هیومی نمی‌توانند گره از مسئله معرفت بشری بازکنند. کانت متوجه شد برای دفع شکاکیت هیوم و دفاع از اعتبار ریاضیات و علوم تجربی - با تأکید بر فیزیک نیوتنی - باید به دنبال نقطه‌ای خارج از تجربه باشد تا مبنای معرفت قرار بگیرد. او گمشده خود را در عقل محض یافت و از این رو، کوشید حضور استوار احکام غیرتجربی و غیرتحلیلی عقل محض را در سه عرصه عقل نظری (علوم)، عقل عملی (اخلاق و حقوق) و قوه حکم (زیبایی‌شناسی) نشان دهد. سه کتاب اصلی کانت، مشهور به «سه نقد»، در اثبات همین نکته نگاشته شده‌اند (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۲۸-۳۰).

کانت میان دو جهان تفکیک قائل می‌شود: نخست، جهان واقعی آن‌گونه که هست یا جهان بودها و پدیده‌ها<sup>۱</sup> و دوم، جهان آن‌گونه که بر ذهن انسان آشکار می‌شود یا جهان نمودها و پدیدارها<sup>۲</sup>. شناخت و تفسیر جهان دوم - یعنی جهان نمودها و پدیدارها - به‌خودی‌خود و مستقل از ذهن امکان‌پذیر نیست، بلکه نیازمند اصولی عقلانی و ایده‌ها و مقولاتی مستقل از / و مقدم بر تجربه است؛ اصول و ایده‌ها و مقولاتی که ترکیبی و غیرتحلیلی<sup>۳</sup> هستند. از غیرتجربی بودن این اصول، این نتیجه و مبنا به دست می‌آید که این اصول محصول عقل محض هستند. بنابراین، عقل محض، یک منبع مهم معرفتی است که در تمام زوایا و عرصه‌های اندیشه‌ورزی انسان حضور تام و تمام دارد. از نظر وی، هم حوزه نظری اندیشه انسان و هم حوزه احکام عملی اندیشه وی، در واقع بر احکام و

1. the noumenal world.  
2. the phenomenal world.  
3. a priori –synthetic.

قضایایی ترکیبی و مستقل از تجربه مبتنی هستند که این احکام نیز محصول عقل محض اند؛ یعنی عقل محض، هم در حوزه نظر، احکام ضروری و مطلق دارد و هم در قلمرو عمل دارای احکام ضروری و پیشاتجربی است (مگی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵-۲۸۶).

#### ب) فلسفه اخلاق کانت

کانت مانند همین تبیین را در حکمت عملی نیز ارائه می‌کند. از نگاه او، در حکمت عملی و احکام مبتنی بر مفاهیم «خوب»، «بد»، «باید» و «نباید» نیز احکام پیشینی عقل محض حضور دارند و اصولاً همین حضور احکام پیشینی عقل محض توان حضور انسان را در حکمت عملی فراهم می‌کند و فهم بشری در این حوزه نیز مانند حوزه علم و معرفت نظری، مرهون و مدیون همین اصول ما تقدم و غیرتجربی است. کانت در فلسفه اخلاق خود، وظایف عملی و اخلاقی انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول، وظایف حقوقی<sup>۱</sup> و دوم، وظایف اخلاقی یا مرتبط با فضیلت<sup>۲</sup>. از دید وی این دو دسته از وظایف، خاستگاه ریشه و منبع مشترکی دارند که همانا اصول پیشینی عقل محض در حکمت عملی است. از دید کانت، صرفاً زمانی می‌توان وظایف حقوقی انسان را عادلانه و وظایف فضیلت انسان را اخلاقی خواند که این وظایف با فرمان‌های عقل محض در حکمت عملی هماهنگ باشند. از این رو، روح حاکم بر حکمت عملی کانت، هم در اخلاق و هم در عدالت، همان نظام فلسفی معرفت‌شناختی اوست که رکن رکینش عقل محض و احکام ضروری و غیرتجربی آن است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵-۱۸۸).

همچنین احکام عقل محض، هم در عقل نظری و هم در عقل عملی افزون بر پیشینی (یعنی غیرتجربی) و ترکیبی (یعنی غیرتحلیلی) بودن، استعلایی نیز هستند؛ یعنی در همه انسان‌ها مشترک‌اند؛ زیرا ساختار عقل محض - که کلید و مبنای هر نوع معرفتی در بشر است - در تمام انسان‌ها یکسان است و همین احکام غیرتجربی (پیشینی)، غیرتحلیلی (ترکیبی) و غیرخاص (استعلایی) شرط حصول هر نوع معرفتی - اعم از نظری و عملی - در انسان است. قواعد پیشینی و ترکیبی عقل محض در حوزه عقل عملی - مانند عقل نظری - ناگزیر مورد تصدیق هر موجود عاقلی است که عقلش بر تمایلاتش لجام زده و چیره شده باشد. این قواعد در خدمت موجود عاقل هستند و اصل عینی اراده



1. juridical duties.  
2. duties of virtue.



شمرده می‌شوند و راهنمای عمل انسان عاقل‌اند تا بتواند بر اساس اراده خیر عمل کند (Kant, 1969, p27). تفصیل قوانین عملی، هم در حوزه اخلاق و هم در حوزه عدالت باید برگرفته از این اصول بنیادین (امر مطلق و تقریرهای مختلف آن) باشد. این امر مطلق سه صورت‌بندی دارد:

- الف) فقط مطابق با دستوری عمل کن که هم‌زمان با عمل به آن بتوانی اراده کنی و آن عمل به صورت قانونی جهان‌شمول درآید (Kant, 1969, p428).
- ب) به گونه‌ای عمل کن که انسان را - چه خودت باشی و چه هر شخص دیگر - همیشه به عنوان غایت در نظر بگیری، نه به مثابه وسیله (ibid, p430).
- ج) یک موجود متعقل باید به گونه‌ای عمل کند که گویی همواره یکی از اعضای قانون‌گذار ملکوت عام است (ibid, p438).

اراده اخلاقی کانت، اراده‌ای صرفاً عقلانی و فلسفی است. فعل، تنها زمانی اخلاقی است که اولاً، با فرامین عقل محض منطبق باشد و ثانیاً، تنها با نیت انجام وظیفه باشد، نه هیچ نیت دیگری (Kant, 1991, p40-42). حتی سعادت نیز نباید و نمی‌تواند پایه‌ای حقیقی برای اخلاق حقیقی در نظر گرفته شود؛ زیرا وقتی سعادت و خیر فرد، پایه اراده او قرار می‌گیرد، نتیجه آن چیزی جز مخالفت با اصل اخلاق نخواهد بود؛ چراکه هر تصور و درکی که انسان از خیر و سعادت داشته باشد، ناشی از حب ذات (خودخواهی) است و روشن است که نگاه خودخواهانه به هیچ عنوان مایه مناسبی برای اخلاق حقیقی و اصیل نخواهد بود (Kant, 1989, p37-38).

البته کانت تمایلات و غایات فردی مبتنی بر تجربه را انکار نمی‌کند و نقش اساسی آنها را در جهت‌دهی به گرایش‌ها و البته اعمال انسان نادیده نمی‌گیرد، لیکن معیار عمل اخلاقی را این امور نمی‌داند؛ زیرا معتقد است این امور بر تجربه مبتنی هستند؛ درحالی‌که ملاک و میزان اصلی در فعل اختیاری، احکام عقل محض هستند که پیشین و مقدم بر تجربه‌اند (Kant, 1969a, p14-15). بنابراین، وظیفه، کاری است که انسان عقلاً به انجام آن ملزم می‌شود؛ یعنی یکی از قوانین عملی عقل محض، انسان را به انجام آن ملزم کرده است، نه نیل به هدفی خاص یا ارضای تمایلی ویژه (Kant, 1969, p23). از نظر کانت، افعال ارادی انسان - که موضوع و محور فلسفه اخلاق هستند - تابع قاعده کلی‌اند، ولی تنها آن نوع از دستورهایی می‌توانند به اخلاقی بودن متصف شوند که تحت ضابطه امر مطلق (یعنی قضیه ترکیبی پیشین عقل عملی) باشند.



در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت در فلسفه کانت، عقل عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی بالاترین مرحله شناخت است. در این فلسفه، عقلانیت یا خردورزی بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت اوست. کانت توانایی بشر را برای تعقل ورزیدن، بنیادی‌ترین ویژگی طبیعت انسان می‌داند. از نظر او، عقل شأنی ذاتی و نفس‌الامری دارد که فقط ویژه انسان است (کانت، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۱۳). بنابراین، فلسفه اخلاق کانت بسیار عقل‌گراست؛ یعنی معیار اخلاقی و عادلانه بودن هر عملی از سوی انسان، قواعد و اصول صرفاً عقلانی عقل محض هستند که با معرفت‌های پسینی و تجربی آدمی هیچ پیوندی ندارند (Kant, 1989, p66). از نظر کانت، انسان موجودی مستقل<sup>۱</sup> (خودمختار) است. بنابراین، اصول اخلاقی و عدالت باید متشکل از قواعدی باشند که استقلال و آزادی انسان را به حداکثر برسانند (Kant, 1969b, p45). قوانین عملی کانت - یعنی احکام عملی عقل محض - اصولی ضروری و عام و مطلق‌اند. از نظر وی، هم وظایف اخلاقی و هم وظایف عدالت، مرجع واحدی دارند که همان احکام عقل محض است. بنابراین، وظایف اخلاقی و عدالت، بر احکامی «ضروری»، «عام» و «مطلق» مبتنی هستند.

### ج) کرامت و کیفر از نظر کانت

از نگاه کانت، انسان دارای ارزش مطلق است؛ زیرا موجودی عاقل، مختار و دارای ظرفیت اخلاقی است. نتیجه مستقیم این ادعای کانت آن است که آزادی، سازنده ارزش و منزلت انسان است؛ زیرا این آزادی است که می‌تواند ظرفیت اخلاقی انسان را فعلیت بخشد (Kant, 1978, p249). منظور از کرامت داشتن، ارزش ذاتی، فی‌نفسه و غیرابزاری است. اکنون پرسش این است که: آیا در فلسفه کانت، انسان صاحب کرامت - در معنایی که گفته شد - است؟ و در صورت پاسخ مثبت، چه استلزامات حقوقی و سیاسی دارد؟ و به صورت خاص، درباره نظریه کیفری چه پیامدهایی دارد؟ آیا کیفر کردن و به مجازات رساندن یک انسان، نافی کرامت او نیست؟

با توجه به تأکید فراوان کانت بر ارزش مطلق انسان، آزادی و استقلال آدمی، ممکن است ابتدا این‌گونه به ذهن برسد که کانت مخالف کیفر است و روی خوش بدان نشان نمی‌دهد. اما حقیقت جز این است. کافی است عقل‌گرایی شدید فلسفه کانت به مقدمات



پیشین اضافه گردد تا روشن شود او نه تنها مخالف کیفر نیست، که بر مبنای کرامت و ارزش انسان، از کیفر دفاع نیز می‌کند. برای تبیین مناسب بحث، شایسته است موضوع را به شقوق منطقی آن برگردانیم و آن را بررسی کنیم. ابتدا باید دید از نظر سلبی، کانت با چه نوع کیفری مخالف است و سپس باید از نظر ایجابی تحلیل کرد کانت با چه نوع کیفری موافق است و چه ادله‌ای برای آن اقامه می‌کند.

کانت معتقد است به هر انسانی باید چونان یک هدف نگریست، نه یک وسیله. هر انسانی به‌خودی‌خود غایت است، نه ابزار. بنابراین، کانت با این استدلال مخالف است که برای حراست از جامعه و منافع آن، باید فرد مجرم را مجازات کرد. از دید او «مجازات مجرم با هدف حراست از جامعه» مصداق بارز رفتار با یک انسان به‌مثابه وسیله است، نه هدف؛ چراکه در این صورت، مجازات قضایی مجرم - که به‌هرحال یک انسان است - صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای در جهت تحقق یک خیر دیگر به کار بسته شده است. از نظر کانت، هر انسانی مختار و آزاد است خیر و سعادت خود را تشخیص دهد و پی بگیرد و دیگران حق محدود کردن آزادی انسان و تحمیل عقیده‌ای را به‌عنوان خیر و سعادت به او ندارند. بنابراین، کانت با مجازات مجرم با هدف تأدیب او نیز مخالف است؛ زیرا چنین کاری عملاً بدین معناست که مجازات‌کنندگان، مجازات‌شوندگان را به شکل و شمایلی که مایل‌اند، درمی‌آورند و در واقع تصور خود را از خیر و خوبی و سعادت بدان‌ها تحمیل می‌کنند و این نقض آزادی و حقوق مجازات‌شوندگان در مقام انسان‌هایی مختار است (اخوان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲-۱۶۴).

وجوه مخالفت کانت با کیفر و مجازات روشن شد؛ مخالفتی که در واقع مخالفت با تفسیرهایی خاص از کیفر است، نه مطلق کیفر. اکنون باید ادله کانت را در دفاع از کیفر و مجازات ارائه کنیم. برهان کانت در حمایت از کیفر چنین است: «مجازات کردن مجرم، در واقع احترام به کرامت شخص است؛ رفتار کردن با او به‌مثابه هدف و غایت، نه وسیله». توضیح اینکه، گفتیم فلسفه کانت به‌شدت عقل‌گراست و مرجع نهایی در آن، احکام پیشینی، ترکیبی و استعلایی عقل محض است. در فلسفه کانت، برخورد با انسان به‌عنوان غایت فی‌نفسه، در نهایت به‌معنای برخورد با موجودی دارای عقل است. تحلیل دقیق فلسفه کانت و پیگیری پیامدهای منطقی آن بدین نتیجه می‌رسد که کرامت انسان وابسته به عقل است. انسان از کرامت و ارزش برخوردار است؛ زیرا موجودی متعقل، مختار و دارای اراده است؛ اراده‌ای که اگر با احکام عقل محض منطبق باشد و تنها به نیت انجام

وظیفه اتخاذ شده باشد، اراده‌ای معطوف به خیر و نیکی خواهد بود؛ یعنی تنها چیزی که در آفرینش ارزش ذاتی دارد (راوشلر، ۱۳۹۴، ص ۱۵-۱۹).

این نتیجه بسیار مهم است. پرسش اینجاست که: رفتار کردن با فرد به‌مثابه موجودی متعقل به چه معناست؟ موجود متعقل، فردی است که این توانایی را دارد که درباره رفتار خود بیندیشد و آزادانه و بر اساس درک عقلانی خود از اینکه چه کاری از همه بهتر است، تصمیم بگیرد. بنابراین، موجود متعقل در برابر رفتار خود مسئول است. کانت ارزش انسان را بالاتر از هر مخلوق دیگری می‌داند؛ زیرا او را صاحب ارزش ذاتی و کرامت می‌داند. علت کرامت داشتن انسان نیز متعقل بودن اوست. انسان متعقل است؛ پس می‌تواند فکر کند، تصمیم بگیرد و مسئولیت آن را بپذیرد. اکنون بیماران ذهنی یا حیوانات را در نظر بگیرید؛ آیا می‌توان آنها را مسئول رفتارشان دانست؟ به یقین خیر. اما موجودات متعقل در برابر رفتار خویش مسئولیت دارند و می‌توان از آنها برای رفتار خوبشان سپاسگزاری کرد و نیز به دلیل رفتار ناپسندشان از آنها رنجید و نکوهششان نمود. بنابراین، مجازات افراد مجرم - به‌عنوان موجوداتی متعقل - بدین معناست که آنها عاقل شمرده شده‌اند و از این رو، رفتار خود را آزادانه برگزیده‌اند و البته مسئول رفتار خویش هستند. دقیقاً به همین دلیل است که به انسان‌ها پاداش می‌دهند یا مجازاتشان می‌کنند (محمودی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴-۱۳۶).

#### ۶. کرامت انسانی در نظر علامه جعفری

علامه محمدتقی جعفری، فقیه، متکلم و فیلسوف معاصر، از جمله اندیشمندان حوزوی است که در بازپرداخت نوین و تازه‌ای از سنت تاریخی اسلامی کوشید و تلاش می‌کرد با آشنایی عمیق با سنت تفکر غربی و تطبیق و مقایسه آن با سنت اسلامی، به صورت‌بندی بدیع علوم اسلامی در دوران معاصر دست یابد. بر این اساس، او بسیاری از مفاهیم مهم علوم انسانی را مورد مذاقه قرار داد؛ مفاهیم مشابه آنها را در سنت اسلامی پیگیری کرد و بررسی‌های تطبیقی متعددی از این مفاهیم عرضه نمود. از جمله مهم‌ترین این مفاهیم، مفهوم کرامت انسانی است که به صورت عمده و خاص در دو کتاب *حکمت اصول سیاسی اسلام و حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام* و *غرب بدان پرداخته است*. همچنین از جمله تأملات علامه جعفری که بر اندیشه او تأثیراتی تمام‌نهاده است، تحقیقات دامنه‌دار و گسترده وی در معنا و مفهوم «انسان» و «حیات انسانی» است؛ به‌گونه‌ای که هر پژوهشی در آثار و آرای علامه، بر فهم و تبیین این دو مفهوم در تفکر وی متوقف است. نیز - چنان که گفتیم - تحقیق در مفهوم «کرامت انسانی» مستلزم تحقیق در معنای انسان





است. بنابراین، برای فهم معنا و ابعاد کرامت انسانی در اندیشه علامه جعفری، باید مقدماتی فراهم آورد که مهم‌ترین آنها روشن ساختن معنای «انسان» و «حیات انسانی» نزد اوست.

### الف) مبانی کرامت انسان در اندیشه علامه جعفری

#### یک - نفخه الهی و من الوهی

انسان دو وجه دارد: وجهی طبیعی و وجهی الهی. «من الوهی» انسان، بُعد اصلی و تعیین‌بخش اوست که حاصل دمیده شدن نفخه خدایی است و همین بُعد انسان، اساس انسانیت را شکل می‌دهد. در واقع، انسانیت انسان جز به دلیل همین «من الوهی» که سرشار از استعدادهای درونی، پرمعنا و سازنده اوست، معنایی ندارد. این «من الوهی» همان «من ایدئال» و همان چیزی است که انسان باید باشد. تمام ارزش انسان در شناختن این من الوهی و سعی در شکوفا کردن و بارور نمودن اوست. بُعد طبیعی انسان، صرفاً ذیل این بُعد الهی تعریف می‌شود و از خود استقلالی ندارد. چنانچه در زندگی انسان، من طبیعی جای من الوهی را بگیرد و اولویت حیات او، فربه کردن و آماس من طبیعی باشد، چنین کسی اصولاً صاحب حیات انسانی نیست؛ چراکه فقط به حیات حیوانی خود پرداخته است. علامه جعفری - تحت تأثیر قرآن - این من الوهی را حاصل دمیده شدن نفخه الهی در انسان می‌داند که او را شایسته خلافت الهی کرده است. بنابراین، از نظر وی، انسانیت انسان به من الوهی وابسته و من الوهی نیز موهبتی خدایی است. در یک کلام، انسان چون خلیفه خداست، از کرامت و شأن برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۲۵؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۸۹-۹۲؛ ۱۳۸۹، ص ۱۲۰).

#### دو - بهره‌مندی از عقل و خرد

یکی دیگر از مبانی کرامت انسان، خردمندی اوست. از منظر فلسفه اسلامی، انسان موجودی خردمند و اندیشمند است که این صفت، فصل ممیز او از دیگر موجودات ذی‌حیات در زمین است. بر اساس ادبیات علامه جعفری، این پرسش پیش می‌آید که: چه چیزی در من الوهی هست که سبب انسانیت انسان و شایستگی او برای خلافت الهی می‌شود؟ پاسخ «عقل» است. خرد، تحفه نفخه الهی برای آدمی و مبنایی برای کرامت و شأن والای او در هستی است. این خرد است که در عرصه حکمت نظری به ما می‌گوید چه چیزی «هست» و چه چیزی «نیست» و حقایق چیستند و کدام‌اند. همچنین این عقل



است که در عرصه حکمت عملی، روشن می‌سازد «خوب» و «بد» چه معنایی دارند و چه اعمالی «خوب و شایسته» هستند و چه اعمالی «بد و ناشایست» (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۷۷-۸۰). توجه به این نکته ضروری است که عقل نزد علامه جعفری اساساً با عقلانیت مستقل، خودمختار و این‌جهانی مدرن - که یکی از ریشه‌های اصلی آن کانت است - تفاوت دارد. عقلانیت علامه جعفری، عقلانیتی شهودی، مسموع و دینی است که به گفته و ادعای خود او، هم عقل نظری و هم عقل عملی یا وجدان آگاه، فعال و محرک را دربرمی‌گیرد. این عقل تنها زمانی به بلوغ و حد نهایی تکامل خود می‌رسد که مورد عنایت و هدایت خداوند باشد و توجیه ربانی را در زندگی بپذیرد. آدمی با عنصر عقل و وجدان که پیک‌ها و ودیعه‌های الهی در وجود او هستند به‌سوی خداوند و حاکمیت او رهنمون می‌شود (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵-۲۱۰).

#### سه - حیات معقول

با توجه به دو مبنای پیش‌گفته، علامه حیات انسانی را به دو نوع «حیات طبیعی محض» و «حیات معقول» تقسیم می‌کند. زندگی طبیعی محض در نظر علامه، نوعی زندگی حیوانی است و افرادی که در آن غوطه‌ورند، به تنازع بقا مشغول‌اند. در این نوع حیات، افراد فقط به اشباع غرایز طبیعی خود می‌پردازند و حیات انسانی نیز اسیر خواسته‌های طبیعی افراد است و ابعاد مثبت وجود انسان به فراموشی سپرده می‌شود. اما حیات معقول عبارت است از: «حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را ... در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلی، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است» (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۳۸). انسان فقط در حیات معقول است که شخصیت انسانی می‌یابد و حقوق واقعی‌اش تأمین می‌شود. وظیفه هموار کردن و سوق دادن انسان‌ها به این زندگی معنوی - که افراد را به‌سوی کمال مطلق و کرامت ارزشی از طریق تقوا هدایت می‌کند - بر دوش انبیا و اولیای الهی است. متقابلاً انسان‌ها نیز برای ایجاد حیاتی معقول، به پیروی از دستورات الهی و پیاده کردن آنها در جامعه موظف‌اند.

#### ب) مسئله کرامت انسانی

حال با توجه به این مبانی به تشریح مسئله کرامت نزد علامه جعفری می‌پردازیم. علامه در کتاب حکمت اصول سیاسی اسلام در یک فصل به بررسی و تبیین جوانب مختلف





انسان و کرامت انسان‌ها پرداخته و مراتب کرامت آنها را بیان کرده است. او برای تشریح کرامت انسانی، ابتدا انواع شخصیت‌های انسانی را از دیدگاه اسلام برمی‌شمارد و آنها را به هفت دسته تقسیم می‌کند که هر دسته در مقایسه با دسته پیش از خود، شخصیت والاتری دارد:

۱. نوع انسان به‌طور عموم از هر نژاد و هر جامعه‌ای که بتوان به آن عنوان «انسان» داد.
۲. انسان‌هایی که در مسیر رشد قرار گرفته‌اند و زندگی خود را طبق قوانین معینی اداره می‌کنند.
۳. آن صنف از انسان که به فهم و درک اصول و معانی عالی انسانی رسیده است.
۴. صنفی از انسان‌ها که افزون بر داشتن ویژگی‌ها و امتیازهای سه گروه قبلی، هدفی والا را برای جهان هستی و زندگی آدمی پذیرفته‌اند.
۵. آنانی که به یکی از ادیان حقه یهود، نصارا، زرتشت و اسلام معتقدند.
۶. صنف مسلمانانی که اصول و قوانین فطری و منطقی و تفسیر صحیحی از شئون زندگی انسانی دارند.
۷. صنف رشدیافتگانی که در اصطلاح قرآنی از آنها به «اتقی» یاد می‌شود (جعفری، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۳۱-۳۳۴).

علامه جعفری پس از برشمردن این هفت شخصیت انسانی، برخی موضوعات را مشترک میان همه آنها می‌داند؛ از جمله اینکه: کار و فعالیت سودمند همه آنها، ارزش حقوقی دارد و موجب ارتقای منزلت آنان می‌شود. هر صنفی در انتخاب شیوه‌های زندگی خود آزادند، مگر اینکه موجب پایمال شدن حقوق مسلم دیگران شود. هر یک از اصناف هفتگانه در صورت انصراف از قوانینی که موجب مزاحمت بر دیگران شود، مستحق کیفر مناسب است و در صورت ارتکاب به پلیدی‌ها و رذالت‌های اخلاقی که موجب فساد دیگران نیز می‌شود، به‌شدت باید آنان را مجازات کرد (همان، ص ۳۳۵). او با بیان کردن این مباحث، عملاً خود را در دسته نظریه سوم - نظریه انسانیت بالقوه - قرار می‌دهد؛ چراکه با دسته‌بندی کردن انسان‌ها، آنان را دارای جایگاه متغیر و سیال می‌داند که با اعمال خود شأن و کرامتشان تغییر می‌کند.

وی در ادامه تبیین دیدگاه خود از کرامت انسانی، با مطرح کردن این پرسش که: اگر فرد یا جامعه‌ای حق کرامت دیگران را مراعات نکند، آیا می‌تواند از حق کرامت برخوردار

باشد؟ پاسخ می‌دهد:

ممکن است برخی افراد اعتراض کنند که اصلاً نیازی به طرح مسئله مزبور وجود ندارد، اما باید این اشخاص توجه کنند که این یک مسئله بسیط نیست که پاسخش آری یا نه باشد، بلکه دارای ابعاد مختلفی است که با نظر به هر یک از ابعاد، با قضایای مختلفی روبه‌رو می‌شویم. ... عدم مراعات حق کرامت انسان‌ها، ناشی از یک نوع علت نیست؛ لذا پاسخ مسئله بستگی به تعیین علت اهانت و تحقیر دیگر انسان‌ها دارد. ... اگر علت عدم اعتقاد به کرامت دیگران از روی هواپرستی، خودکامگی و شهوت‌پرستی بوده باشد، قاعدتاً بر طبق آیه ۱۷۹ سوره اعراف «آنان مانند چهارپایان‌اند، بلکه آنان گمراه‌ترند». اگر علت از روی جهل به معنای انسان، شئون و ارزش‌های او بوده باشد و این جهل بسیط باشد، یعنی به محض آگاهی به آن، از آن دست برمی‌دارد، تکلیف از چنین انسان‌هایی ساقط می‌شود ... و اگر جهل او جهل مرکب باشد، یعنی از روی اندیشه و تفکر به این نتیجه رسیده باشد که برخی انسان‌ها از کرامت برخوردار نیستند، این فرد را باید مجازات کرد (همان، ص ۳۵۳-۳۵۶).

همچنین در تفسیر آیه کرامت (اسراء: ۷۰) می‌نویسد:

معلوم می‌گردد که خداوند سبحان زمینه ارزش و کرامت و شرافت را در انسان به وجود آورده است؛ یعنی همه نیروها و استعدادها مثبت که خداوند به انسان‌ها عنایت فرموده است، مقتضی ارزش و کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آنان می‌باشد، نه اینکه در همه موقعیت‌ها و شرایط، انسان‌ها دارای شرف ذاتی و کرامت وجودی هستند. لذا اگر انسانی درصدد هواپرستی و خودکامگی و قدرت‌بازی و خودهدفی برآمد و آن نیروها و استعدادها را به سوی اهداف پلید خود توجیه و مورد بهره‌برداری قرار داد، قطعی است که چنین انسانی نه فقط حق کرامت و شرافت ذاتی ندارد، بلکه بدان جهت که مخل حیات و کرامت و آزادی دیگر انسان‌ها می‌باشد، مجرم بوده و باید مؤاخذه [شود] و برای دفاع از حقوق حیات و کرامت و آزادی آنان مورد کیفر قرار بگیرد (همان، ص ۳۶۰-۳۶۲).

بدین ترتیب، اگر فرد یا جامعه‌ای حق کرامت دیگران را مراعات نکند، نخست کرامت و شرافت خود را از دست داده است و سپس درباره دیگران حکم نابکارانه می‌کند:

اگر متفکری یا مکتبی ادعا کند که همه انسان‌ها در برخورداری از حق کرامت و شرف انسانی یکسان‌اند و هیچ تفاوتی با دیگری ندارد، قطعاً سخنی نامفهوم می‌گوید. آیا معقول است که علی بن ابی‌طالب با این ملجم هواپرست و جنایتکار بزرگ تاریخ، بدون تفاوت از





حق کرامت و شرف انسانی برخوردار باشند؟ (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۹۸).

علامه در کتاب *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام* و غرب ذیل مبحث کرامت انسانی به صراحت بر موضع خود در اصل بودن کرامت ارزشی تأکید می‌کند. او در تعریف کرامت ذاتی می‌نویسد: «آن نوع کرامتی است که همه انسان‌ها، مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند» (همان، ص ۲۷۹). بنابراین، او کرامت ذاتی را انسانی‌تالی بالقوه می‌داند که می‌تواند با اعمال خود انسان از آنها سلب شود یا با تقوا آن را ارتقا بخشد. جمع‌بندی دیدگاه علامه جعفری درباره کرامت انسانی بدین قرار است که او با نگاه به فطرت انسان‌ها و واقعیت‌های میان ایشان، تعامل میان دو نوع کرامت را بر اساس نظریه انسانیت بالقوه ترسیم می‌کند؛ یعنی کرامت ذاتی با کرامت ارزشی فعلیت می‌یابد و اصل با کرامت ارزشی است. او با برشمردن هفت شخصیت انسانی برای همه کرامت ذاتی قائل است، ولی تفاوت آنها را در میزان تقوا و کرامت ارزشی می‌داند و با مطرح کردن این پرسش که «آیا فرد یا جامعه‌ای که حق کرامت دیگران را مراعات نمی‌کند، می‌تواند از حق کرامت برخوردار باشد؟» خود را به صراحت در برابر اندیشه انسان‌گرایانه کرامت انسانی و در کنار «نظریه انسانیت بالقوه» قرار می‌دهد.

#### ۷. مقایسه، تحلیل و نقد

کرامت را - که به معنای شأن، مقام و مرتبه و احترام است - می‌توان بر اساس تحلیل منطقی به دو نمونه آرمانی «ذاتی یا بی‌واسطه» و «اکتسابی و ارزشی یا باواسطه» تقسیم کرد. این دو نوع کرامت در برخی موارد اصطکاک‌هایی با همدیگر پیدا می‌کنند. از این رو، باید یکی از این دو نوع به عنوان اصل و پایه پذیرفته شود و دومی در ذیل و بر اساس آن تبیین گردد. اندیشمندان در تعامل میان این دو نوع کرامت، نظریه‌هایی داده‌اند که مجموع آنها قابل صورت‌بندی در سه نظریه کلی است: اول، نظریه انسان‌گرایانه که صرفاً کرامت ذاتی را به رسمیت می‌شناسد و انسان را موجودی مستقل، خودمختار و خود ارجاع می‌داند و به سلب کرامت از انسان تن نمی‌دهد. دوم، نظریه افزوده که با اصل و اساس قرار دادن کرامت ذاتی معتقد است پایبندی به اصول و اخلاق انسانی موجب افزایش کرامت آدمی است، ولی نمی‌توان برخی حقوق پایه را از بشر سلب کرد. سوم، نظریه انسانیت بالقوه که بر کرامت ارزشی (اکتسابی) مبتنی است و در برخی موارد به صراحت به سلب کرامت از انسان حکم می‌کند. باور هر کس به هر یک از سه مورد بالا، پیامدهایی حقوقی و سیاسی

به همراه دارد. ما در این پژوهش با بررسی اندیشه دو اندیشمند غربی (کانت) و اسلامی (علامه جعفری) کوشیدیم مبانی فکری درباره انسان را تحلیل و به صورت ضمنی نوع نگاه به انسان را در حقوق بشر غربی و اسلامی تشریح کنیم.

در فلسفه کانت، عقل خودبنیاد و مستقل آدمی به عنوان عالی‌ترین قوه بشر معرفی می‌شود و طبیعتاً معرفت عقلانی بالاترین مرحله شناخت است. در این فلسفه، عقلانیت یا خردورزی، بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت اوست. نزد کانت «توان تعقل» بنیادی‌ترین ویژگی سرشت آدمی است. از نظر وی، عقل، شأنی ذاتی دارد که مختص انسان است. بنابراین، انسان مُکَرَّم است؛ چون عقل دارد. همچنین، بر اساس «نقدهای سه‌گانه»، عقل کانت، افزون بر خودبنیاد و مستقل بودن، استعلایی نیز می‌باشد؛ بدین معنا که مقولات عقل محض - به عنوان پیش‌شرط‌های ضروری معرفت - و احکام وجدان و امر مطلق عقل عملی، جهان‌شمول و برای همه انسان‌ها یکی است. در نتیجه، چنانچه کسی از این احکام و قوانین برآمده از آن سرپیچی کند، مستحق مجازات است و این مجازات دقیقاً به دلیل مُکَرَّم فرض کردن او و دلیل کرامت اوست؛ زیرا او «عاقل» و به همین دلیل «مسئول» فرض شده است. بنابراین، با توجه به پیوند «کرامت انسان» با «عقل خودبنیاد استعلایی» در فلسفه کانت، کرامت انسان نزد او «بی‌واسطه» است و ذیل نظریه انسان‌گرایانه جای می‌گیرد و حتی جواز کیفر و مجازات در اندیشه وی نیز بر اساس همین کرامت توجیه می‌شود.

در اندیشه علامه جعفری، مانند بیشتر اندیشمندان اسلامی، «خداوند» بالاترین جایگاه را در هستی دارد و نه تنها هرگز مغفول و مسکوت گذاشته نمی‌شود، بلکه تمامی امور و مفاهیم با ارجاع به او و حیات، علم، قدرت و هستی‌بخشی او توجیه و تبیین می‌گردند. در این تفکر، انسان ترکیبی است از «روح» و «جسم» که اصالت و محوریت با روح است و انسانیت انسان و همه شئون او بر اساس «روح» تحلیل می‌شود. همچنین این روح، حاصل عنایت خداوند و در واقع نفخه اوست که به آدمی کرامت بخشیده و صلاحیت «جانشینی خداوند در زمین» را می‌دهد. عقل انسان - که جلوه روح الهی اوست - نیز او را به همین مسیر هدایت می‌کند و چنانچه به گونه‌ای صحیح عمل کند، در نهایت دست انسان را در دست رسولان خداوند می‌گذارد. تنها در این صورت است که حیات انسان از حیاتی طبیعی، به زیستی انسانی و «حیات معقول» ارتقا می‌یابد. انسانی که بُعد روحانی خود را فراموش و به حیات معقول و صرفاً بر اساس حیات طبیعی و حیوانی زیست پشت





کند، در واقع کرامت خود را به‌عنوان انسان از دست داده و تا سرحد حیوان نزول کرده است. چنین انسانی اگر بر سر راه دیگر انسان‌ها در مسیر حیات معقول مانع پدید آورد، مستحق مجازات است؛ مجازاتی که گاه تا حد قتل نیز پیش می‌رود. بنابراین، کرامت انسانی در آرای علامه جعفری «باواسطه» بوده، بر نظریه «انسانیت بالقوه» مبتنی است.

اکنون پرسش این است که منشأ چنین تفاوت بنیادینی میان کانت و علامه جعفری چیست؟ پاسخ را باید در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی این دو اندیشمند جست. کانت، فیلسوف مدرنیته و برجسته‌ترین متفکر دوران موسوم به روشنگری است که با توجه به نتایجی که در معرفت‌شناسی به آن رسید، از یک سو مابعدالطبیعه و جهان نامحسوس را از دسترس عقل و فهم بشری خارج کرد و از سوی دیگر، نقش عقل را در فهم جهان محسوس نیز نقشی فعال و اثرگذار - و نه صرفاً یک آیین - دانست. در واقع از دید وی، مقولات دوازده‌گانه، ساختارهای ذاتی عقل هستند و هر فهمی حتی از جهان محسوس به‌ناچار با درآمدن در تحت این مقولات برای انسان جلوه می‌کند. بنابراین، در معرفت‌شناسی کانت، جهان واقع برای همیشه از دسترس انسان خارج شد و انسان هرگز به چیزی جز ذهن و محتوای ذهن خود دسترسی ندارد. براین اساس، محور فلسفه کانت «انسان» است و انسان نیز به «سوژه» یعنی فاعل شناسا تقلیل می‌یابد. در این فلسفه، انسان یک فاعل شناسای آزاد خودآیین و خودبنیاد است که حتی در عرصه عمل نیز نباید تابع چیزی جز اراده خود و تصمیم‌های عقل خود باشد؛ در غیراین صورت، آزادی و خودبنیادی او به خطر می‌افتد. انسان با پیروی از اراده عقلانی خود، خودمختارانه عمل می‌کند؛ یعنی تابع قانونی است که با عقل خود وضع کرده است، نه تحت تأثیر نیروهای طبیعی یا ایمان و سنت مذهبی. انسان خودش یک غایت فی‌نفسه است، نه اینکه غایتی برای خود داشته باشد. انسان کانتی خود قانون‌گذار است.

در مقابل علامه جعفری به‌عنوان فیلسوفی که در چارچوب سنت اسلامی و فلسفه اسلامی فلسفه‌ورزی می‌کند، در پارادایمی متباین با اندیشه و فلسفه مدرن - از جمله کانت - قرار می‌گیرد. در اندیشه وی، محدوده عقل و فهم بشری تنها جهان محسوس نیست، بلکه جهان نامحسوس، یعنی مابعدالطبیعه را نیز دربرمی‌گیرد و فهم مابعدالطبیعه، ممکن است، نه محال. ضمن اینکه در این فلسفه، عقل و قوای ادراکی انسان به «فهم» جهان می‌رسند و نه همچون فلسفه کانت به «بازسازی» آن بر اساس مقولات و ساختار ذهن. این اندیشه با تکیه بر دستاوردهای شناختی عقل از جهان، به یک هستی‌شناسی

سلسله‌مراتبی از وجود می‌رسد که در آن وجود مطلق - یعنی خدا - مهم‌ترین بخش است که حضور و وجود او - در مقام جان جهان و بنیاد، معنا و حقیقت آن - در تمام عالم جاری است. بنابراین، نزد اندیشمندان متأله، نه انسان بنیاد جهان است و نه خود انسان، خودبنیاد. نه محوریت با انسان است و نه انسان صرفاً سوژه و فاعل شناساست. بدین ترتیب، انسان پیش و بیش از هر چیز در نسبتی که با این حقیقت مطلق و وجود مطلق می‌یابد، تعریف می‌شود. بنابراین، بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین صفت انسان که مقوم وجود او و معنای انسانیت اوست، این است که در انسان، نفخه الهی دمیده شده و از این رو، به خواست خداوندی، خلیفه او در زمین است. بر این اساس، انسان نه یک غایت فی‌نفسه، بلکه موجودی است که غایت وی خداست. بنابراین، انسان، خودبنیاد، خودقانون‌گذار و خودآیین نیست و تمام شئون وجودی او وابسته و پیوسته به نسبت و رابطه او با خداوند است. همین مبانی متباین یا دست‌کم متفاوت در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است که انسان‌شناسی دیگرگونی را رقم می‌زند و سرچشمه اختلاف‌های بعدی در مفهومی مانند «کرامت» می‌شود که این مقاله عهده‌دار تبیین آن بود. بر این اساس، کانت ملاک کرامت را کرامت ذاتی بشر می‌داند و هیچ‌کس، حتی خود فرد نیز حق سلب شأن و مقام انسانی را از انسان ندارد و علامه جعفری ملاک را بر کرامت ارزشی می‌گذارد و امکان سلب یا تقویت شأن انسانی را شدنی می‌داند.

گرچه نمی‌توان با نگاه مثبت کانت به سرشت انسان همدلی و توافق اساسی نداشت، به نظر می‌رسد نظریه علامه جعفری درباره کرامت انسانی در مقایسه با نظریه کانت در این موضوع با واقعیت‌های انسان و جوامع انسانی سازگارتر و البته عملی‌تر باشد. ریشه این مطلب را نیز باید در همان مبانی فلسفی جست‌وجو کرد. نگاه فلسفه اسلامی - و از جمله علامه جعفری - به هستی و آفرینش، نگاهی یکپارچه، کلی‌نگر و البته توحیدی و سراسر متفاوت با دیدگاه‌های انسان‌مدارانه عقلانیت جدید است. اقتضای نگرش توحیدی به آفرینش این است که هستی - و از جمله انسان - نمی‌تواند غایتی فی‌نفسه باشد، بلکه غایت‌مند است و به‌ناچار رو به سویی دیگر دارد. بر این اساس، علامه جعفری در کتاب *انسان و رسالت انسانی* به‌صراحت از رسالت انسانی سخن می‌گوید و انسانیت انسان را به میزان تعهد او به رسالت خویش وابسته می‌داند.

وی برای اثبات این ادعا تنها به استدلال‌های فلسفی نمی‌پردازد، بلکه با استناد به تاریخ جوامع گوناگون انسانی از گذشته تاکنون، مدعای خود را مستدل می‌کند. به نظر او،



اگر برای انسان رسالتی قائل نباشیم، آن گاه در واقع انسان را به مثابه جاننداری که زاییده حرکات قانونی طبیعت ناآگاه بوده، در نظر آورده ایم که چند روزی در میان حلقه‌های انواعی از زنجیرهای جبری و ارادی جست و خیز می‌کند که این آشکارا تخفیف و تحقیر انسان و تقلیل او به یک ماشین است؛ در حالی که عظمت روحی انسان و استعدادهای شگرف نهفته در اعماق وجود او نشان می‌دهد این موجود شگفت‌انگیز نمی‌تواند صرفاً ساخته طبیعت ناآگاه و اسیر آن باشد و از این رو، معقول نیست هدف و رسالتی ورای طبیعت و آفرینش در دسترس نداشته باشد، بلکه انسان هدفی والا به سوی تکامل روحی و ارزشی دارد که شکوفایی انسانیت او وابسته به آن است. بنابراین، کرامت و ارزش انسان را نیز دربردارد و در واقع مبنا و معنای کرامت است.

البته این سخن هرگز به معنای جواز تعدی به دیگر انسان‌ها نیست؛ زیرا روشن است که انسان‌ها از جهات گوناگون در درجات مختلفی هستند. بر اساس این مبنا، تنها زمانی می‌توان به مجازات یک انسان اقدام کرد که وی مانعی بر سر راه رسالت انسانی پدید آورده باشد و کمیت، کیفیت و زمان این مجازات نیز تنها بر اساس رفع آن مانع است، نه بیشتر، شدیدتر و طولانی‌تر. بی‌گمان، این دو دیدگاه پیامدهای سیاسی متعددی در عرصه جامعه دارند که ما بررسی پیامدهای این دیدگاه‌ها را در عرصه جامعه، به‌عنوان موضوع پیشنهادی به خوانندگان محترم این مقاله مطرح می‌کنیم. از سوی دیگر، با توجه به اینکه در این مقاله فرصت تحلیل و نقد نظریه دوم - نظریه افزوده - نبود، این مسئله نیز به خوانندگان این مقاله پیشنهاد می‌شود.





## منابع

- اخوان، مهدی (بهار ۱۳۹۰)، «کرامت آدمی در اخلاق کانتی»، نقد و نظر، شماره ششم.
- پویمن، لوئیس پی (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی مقدمه‌ای برای نظریه شناخت، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸ الف)، اخلاق و مذهب، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، تهران: مؤسسه انتشارات مشکات.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد هشتم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف)، حکمت اصول سیاسی اسلام؛ تفسیر فرمان مالک اشتر، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب)، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، علم و دین در حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب)، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، فلسفه و هدف زندگی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- راوشلر، فردریک (۱۳۹۴)، فلسفه سیاسی و اجتماعی کانت، ترجمه داود میرزایی، تهران: ققنوس.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۹)، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۳۸)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، تهران: نشر ایران.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۸)، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.





- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۳)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۷)، *قرائت نبوی از جهان*، تنظیم فرشاد نوروزی، تهران: انجمن احیایگران فلسفه نو.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۶)، *فلسفه سیاسی کانت*، تهران: نگاه معاصر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ الف)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ ب)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معلمی، حسن (۱۳۸۸)، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مگی، برایان، (۱۳۸۵)، *فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- میراحمدی، منصور و محمد کمالی (بهار ۱۳۹۳) «تحلیل مفهوم کرامت انسانی در اندیشه سیاسی شیعه»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، سال سوم، شماره دهم.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۹۰)، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: هرمس.
- Allison, E Henry (1983) , *kants transcendental idealism*, Yale university pre.
- Henry Campbell (1991) , *Black's law Dictionary*, 6th. U.S.A. West Publisher.
- Joyce M. Hawkins (1996) , *The Oxford Encyclopedic English Dictionary*, Published October 3rd by Oxford University Press, USA.
- Kant, Immanuel (1989) , *Critique of Practical Reason*, translated by Lewis White Beck, New York, Macmillan.

- \_\_\_\_\_ (1969a) , *Foundations of the Metaphysics of Morals*, translated by Lewis White Beck, Indiana polis: Bobbs Merrill.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Metaphysics of Morals*, translated by Mary J. Gregor, Cambridge university press.
- \_\_\_\_\_ (1969b) , *The Doctrine of Virtue*, translated by Mary Gregor, university of Pennsylvania press.
- \_\_\_\_\_ (1964) , *The Metaphysical Principles of Virtue*, translated by James Ellington, Indiana polis: Bobbs Merrill.
- Kateb, G ( 2011), *Human Dignity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reiss, Hans (2001), *Kant political writings*, Cambridge university press.

